

IRENE KAJON

HANS JONAS SULL'UOMO.
IL SENSO DI RESPONSABILITÀ
COME RAGIONE PURA PRATICA

Sommario: 1. Jonas, un pensatore non sistematico. 2. Vedere e pensare. La cura del neonato. 3. Un'antropologia anti-idolatrca. 4. Dal giudizio morale al giudizio teleologico. 5. Una metafisica poetico-razionale delle cose prime e ultime.

Obiettivo del mio testo è il chiarimento di quella nozione che, nel linguaggio comune, riferendoci agli esseri umani, chiamiamo «senso di responsabilità». Cercherò di raggiungere tale obiettivo con l'aiuto di Hans Jonas (1903-1993), il filosofo che, nel panorama attuale della cultura filosofica, più ha insistito sulla nozione di responsabilità e più ha contribuito a diffonderla. Dedicherò i paragrafi 2-5 a un'analisi dei testi jonasiani che si soffermano sull'idea di responsabilità, sul modo in cui tale idea sia presente all'uomo e abbia, per così dire, presa su di lui, e su ciò che tale idea implica. Il paragrafo 1 sarà invece dedicato a presentare la mia ricognizione del pensiero jonasiano soltanto come una delle ricognizioni possibili. Ci sembra, infatti, che più cammini siano percorribili quando si intenda mettere a fuoco quello che è il concetto centrale della filosofia di Jonas a causa del carattere problematico dei suoi scritti, sempre percorsi da inquietudine, così legati alla sua biografia, profondamente radicati nella sua propria esperienza.

1. Jonas non è un pensatore che ci abbia dato un sistema, una dottrina filosofica compiuta e ordinata: come storico delle religioni e del pensiero filosofico, influenzato da Martin Heidegger e da Rudolf Bultmann, i maestri che seguì durante i suoi studi universitari svolti prevalentemente a Marburgo e Friburgo, egli ci ha dato uno studio approfondito del fenomeno della gnosi (il primo volume della sua opera sulla religione gnostica risale al 1934, il secondo al 1954), e una bella ricerca, documentata e accurata sul piano della filologia, sul concetto di libertà nei primi secoli dell'era cristiana, apparsa nel 1930¹. Ma,

1 H. JONAS, *Gnosis und spätantiker Geist*. 1. Bd.: *Die mythologische Gnosis*; 2. Bd.: *Von der Mythologie zur mystischen Philosophie*, Göttingen, 1934, 1954; tr. it., C.

come filosofo, egli ci ha offerto non un'opera sistematicamente strutturata e precisamente articolata, ma raccolte di saggi, che appartengono a varie fasi del suo pensiero e aventi per oggetto temi specifici, quali l'analisi e la critica del rapporto tra mente e corpo nella storia della filosofia europea nel Medio Evo e nell'età moderna e contemporanea, il problema della libertà in rapporto alle determinazioni cui è soggetto un organismo, il concetto dell'immortalità dell'anima oggi². Il suo libro più noto, *Il principio responsabilità* – questo il titolo della versione originale tedesca, pubblicata nel 1979 – o *L'imperativo della responsabilità* – questo il titolo della versione inglese, apparsa nel 1984 – è composto in parte di testi che l'autore aveva pubblicato negli anni anteriori, incorporati nel tessuto dello svolgimento³. E non sempre si coglie, in questo libro, la linearità del passaggio da un capitolo all'altro, da un paragrafo all'altro. Il lettore non può non domandarsi, meditando sui vari argomenti che vengono via affrontati nell'opera (il potere della tecnica oggi, il metodo in etica, il problema dei fini delle azioni, essere e dover essere, responsabilità e progresso, la critica dell'utopia), se essa ci offra davvero una dottrina coerente o percorsa da difficoltà e aporie. Lo sforzo di unificazione, che certo viene compiuto con energia e intensità, lascia tuttavia trapelare incertezze, digressioni, riprese.

Questo suo stile frammentario, come filosofo, mi sembra corrisponda bene alla sua personalità. Come Erasmo da Rotterdam e Montaigne, Jonas emerge dai suoi scritti come un uomo che rifugge dal desiderio di inserire la mobilità del pensare in strutture già definite, aperto alla imprevedibilità e ricchezza del vivere, avente in sé stesso vari aspetti, e niente

Bonaldi (a cura di), *Gnosi e spirito tardoantico*, Milano, 2010. H. JONAS, *Augustin und das paulinische Freiheitsproblem. Ein philosophischer Beitrag zur Genesis der christlich-abendländischen Freiheitsidee*, Göttingen, 1930; tr. it., C. Bonaldi (a cura di), *Agostino e il problema paolino della libertà*, Brescia, 2007.

- 2 Mi limito a ricordare le raccolte più importanti: H. JONAS, *Zwischen Nichts und Ewigkeit. Drei Aufsätze zur Lehre vom Menschen*, Göttingen, 1963 tr. it., G. R. Rilke (a cura di), *Tra il nulla e l'eternità*, Ferrara, 1992; *The Phenomenon of Life. Towards a Philosophical Biology*, New York, 1966 tr. ted., *Organismus und Freiheit. Ansätze zu einer philosophischen Biologie*, Göttingen, 1973; tr. it., P. Becchi (a cura di), *Organismo e libertà. Verso una biologia filosofica*, Torino, 1999; *Philosophical Essays. From Ancient Creed to Technological Man*, Chicago 1974 tr. it., A. Dal Lago (a cura di), *Dalla fede antica all'uomo tecnologico*, Bologna, 2001.
- 3 H. JONAS, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Frankfurt a. M., 1979; tr. ingl., *The Imperative of Responsibility. In Search of an Ethics for the Technological Age*, transl. by H. Jonas with the collaboration of D. Herr, Chicago, 1984; tr. it., P. Portinaro (a cura di), *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, Torino, 1990. Lo stesso Jonas dà nella Prefazione i riferimenti bibliografici degli articoli anteriormente pubblicati che compongono in parte il suo testo.

affatto timoroso di mostrarsi così come è, con tutte le sue contraddizioni e i suoi lati irrisolti⁴. Credo che Jonas avrebbe fatto sue, condividendone il tono ironico e un po' beffardo, le parole del poeta Walt Whitman (1819-1892) che in *Song of Myself*, un inno alla vita e a tutti i popoli della terra, così si esprime: "Do I contradict myself?/ Very well then I contradict myself,/ (I am large, I contain multitudes)" [Mi contraddico? Ebbene sì, mi contraddico, io sono ampio, io contengo moltitudini]⁵. Non a caso Whitman è il cantore della gente comune, degli spazi sconfinati, del ritrovare sé stesso in una umanità varia e umile, con le sue gioie e sofferenze, alle prese con le fatiche della vita quotidiana: come potrebbe essere sempre identico a sé stesso, personalità unitaria senza dissidio interiore, un uomo il cui animo è sensibile a tutto ciò che avviene intorno a lui, di grande e di piccolo, ed è affascinato dalla sempre cangiante natura e dalla così differenziata realtà umana?

Vorrei qui riportare soltanto un esempio – ma, mi sembra, molto significativo – della mancanza di timore nei confronti della multilateralità, della contraddizione, della svolta improvvisa, presente nei testi jonasiani, attingendo a un mio ricordo. Mi sorprese quando lessi per la prima volta il suo saggio *Il concetto di Dio dopo di Auschwitz*⁶, l'inaspettata conclusione. Dopo aver sostenuto con eloquenza e forza persuasiva come sia necessario oggi pensare un Dio che abdica al Suo proprio essere, negando sé stesso nella creazione, rinunciando a dirigere il divenire, per lasciare all'uomo soltanto la responsabilità del destino del mondo e della storia, in modo da rendere comprensibile a noi stessi l'essere divino dopo gli eventi terribili e ingiustificabili della seconda guerra mondiale – di cui Auschwitz è il cupo simbolo – Jonas termina il suo saggio con un inno di lode e di ringraziamento a Dio, di fronte al quale ogni parola umana non è, come egli dice, che un "balbettio". Sembra quasi dunque che l'autore continui a rivolgersi a Dio come se Egli sussistesse ancora per noi, fosse presente, non solo come una realtà compassionevole e priva di potere, riflesso dell'attività dell'uomo e oggetto del pensare umano, ma come un Dio che ha una realtà trascendente l'uomo ed è in grado di aiutare, con-

4 L'immagine di Erasmo da Rotterdam e di Montaigne come due autori che riflettono nella loro scrittura la complessità e mobilità dell'esistenza ci viene offerta da B. GROETHUYSEN, *Philosophische Anthropologie*, Berlin, 1931, cap. X.

5 W. WHITMAN, *Leaves of Grass*, New York, 1983, 22-73.

6 H. JONAS, *Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme*, Tübingen, 1984 (rist. Frankfurt a. M. 1987); tr. ingl., *The Concept of God after Auschwitz. A Jewish Voice*, Chicago, 1987; tr. it., C. Angelino (a cura di), *Il concetto di Dio dopo Auschwitz. Una voce ebraica*, Genova, 1993.

solare, rendere giustizia, redimere, secondo vie che per noi sono impene-trabili e che pure non mettono in questione i Suoi comandamenti, sottratti all'arbitrio dell'uomo e aventi obbligatorietà in quanto incondizionati.

Di questa contraddizione nella sua personalità – da un lato il filosofo che esamina e argomenta, ancorato alla storia e al tempo, dall'altro l'uomo che conserva una fiducia profonda nella forza indistruttibile che ha il puramente ideale, ciò che è oltre ogni immagine, di incidere sulla realtà umana, nonostante tutto – ebbi conferma (mi sia permesso introdurre qui un altro mio ricordo) nel gennaio 1992, durante un Convegno all'Università ebraica di Gerusalemme in suo onore, cui egli stesso partecipò, intervenendo spesso con vivacità nelle discussioni che seguivano le relazioni. Alla mia perplessità a proposito del suo tentativo di offrire un concetto di Dio oggi, dopo Auschwitz, secondo il quale Egli avrebbe rinunciato alla Sua trascendenza e sarebbe assolutamente privo di quel potere che la tradizione ebraica attribuisce al Suo agire, in quanto orientato dalla giustizia e dalla misericordia, egli rispose sorridendo con queste parole (che mi sono rimaste impresse): “In effetti, come si potrebbe rivolgere una preghiera al Dio che io propongo nel mio saggio? Gli esseri umani però pregano!”. Vi era in lui insieme la sottigliezza dell'uomo che riflette, e la semplicità dell'uomo di fede, lo spirito critico dello scienziato e del filosofo, ma anche il candore dell'uomo che crede nell'efficacia del bene operare, anche quando le circostanze siano avverse ad esso, ed esso sembri del tutto vano.

Tornerò più avanti su *Il concetto di Dio dopo Auschwitz*, che ora leggo in modo diverso, non più come una negazione della teologia ebraica che afferma la realtà del Dio unico e della Sua capacità di reggere la vita dell'uomo – come se il saggio realmente prendesse le mosse dal problema della creazione – ma come una reinterpretazione di tale teologia, vista alla luce del primato dell'eticità, nel momento in cui tale teologia assume come suo problema primario piuttosto la rivelazione divina: dalla riflessione sull'essere, dunque, a quella sulla santità.

Riguardo alla questione del carattere complesso e plurale del pensiero di Jonas, e anche del suo essere orientato da motivi opposti, vorrei ricordare ancora la sua provenienza ebraica e la sua appartenenza alla comunità ebraica: mi sembra che, tra tutti i pensatori, scrittori e poeti, particolarmente gli ebrei esprimano nelle loro opere aspetti contrastanti, senza che tra questi vi sia alcuna possibilità di mediazione. Gli opposti, nell'esperienza ebraica, sembrano unirsi in modo immediato poiché manca in essa la nozione di un “terzo” che sia tra loro mediatore, partecipando alla natura

sia dell'uno che dell'altro, in grado di smussare il conflitto: l'uno che li abbraccia è un uno non pacificato al suo interno⁷.

Sostiene il giovane Scholem nei suoi diari che l'esperienza ebraica è di per sé paradossale, e che proprio in ciò sta il suo più profondo significato: è un errore – egli afferma in alcune note di diario degli anni 1915-16⁸ – voler semplificarla, ridurla a misure che la determinino secondo percorsi unidirezionali o unidimensionali, come fa l'ebraismo liberale superficialmente ottimistico e razionalistico degli ebrei tedeschi tra fine Ottocento e inizio Novecento, i quali dimenticano la singolarità ebraica, oppure l'ortodossia rabbinica tutta concentrata sulla *Halachà* e sul *Talmud* (e non tanto sulla Bibbia), la quale neutralizza l'elemento messianico, o anche quel sionismo che da un lato separa radicalmente politica e religione, mirando solo alla costruzione di uno Stato degli ebrei, dall'altro le confonde o perfino le identifica, utilizzando la religione come arma per scopi solo politici. L'ebreo non si lascia semplicemente racchiudere in una formula, né può eliminare dalla sua esistenza o dal suo pensiero inquietudini o punti irrisolti.

Jonas, che fu amico di Scholem fin dai suoi anni giovanili – ambedue militavano nel movimento sionista in Germania negli anni Venti e si mantennero in contatto negli anni successivi, in Palestina, dopo la loro emigrazione, negli anni Trenta e Quaranta, e poi ancora dopo la fine della guerra, quando compirono scelte diverse, rimanendo l'uno a Gerusalemme, e trasferendosi l'altro in Canada e poi negli Stati Uniti⁹ – condivideva certamente questa valutazione scholemiana dell'esistenza ebraica. Jonas stesso infatti, come narra nelle sue *Memorie*¹⁰, avvertiva fin da molto giovane come nella sua formazione entrassero vari motivi e varie influenze, tra loro

7 In un mio contributo, dedicato alla coesistenza di religione e laicità nell'esistenza ebraica, mi sono soffermata sulla "polarità" di quest'ultima, riprendendo tale termine da Franz Rosenzweig; cfr. I. KAJON, *Religione e laicità*, in *Il pensiero ebraico del Novecento*, A. Fabris (a cura di), Roma, 2015, 282-301.

8 G. SCHOLEM, *Tagebücher, nebst Aufsätzen und Entwürfen bis 1923*, vol. 1: 1913-17, ed. da K. Gründer e F. Niewöhner con la collaborazione di H. Kopp-Oberstebrink, Frankfurt a. M. 1995, note scritte il 29 dicembre 1915, 4 gennaio 1916, 15 giugno 1916.

9 Nelle sue *Erinnerungen* (Frankfurt a. M. 2003; tr. it., *Memorie*, Genova, 2008) Jonas rievoca in più punti la sua relazione con Scholem: questi dedicò a Jonas una sua poesia nel 1941, intitolata "Vae Victis – oder der Tod in der Professur" cfr. G. SCHOLEM, *Il sogno e la violenza. Poesie*, I. Kajon (a cura di), Firenze, 2013, in cui si riconosceva l'affinità dei loro studi (sulla mistica gnostica quelli di Jonas, sulla mistica ebraica quelli di Scholem) e della loro comune situazione di ebrei-scienziati o ebrei-filosofi, particolarmente soggetti all'oscillazione fra attaccamento alla tradizione religiosa e distacco da essa in nome della critica razionale.

10 H. JONAS, *Erinnerungen*, cit., 79 ss.

in dissidio: l'attaccamento alla Bibbia si intrecciava in lui con l'interesse per la fenomenologia e per la critica della religione; il suo sionismo non religioso con la fedeltà alle fonti religiose ebraiche. Il suo pensiero mantiene tali tensioni – tra naturalismo e sopra-naturalismo, tra filosofia ed ebraismo, tra biologia e libertà – in modo direi quasi ricercato e consapevole, e senza alcuna paura del conflitto.

2. Nel cercare dunque un filo conduttore per mettere a fuoco il concetto che Jonas ha della responsabilità, seguendo un cammino che però – appunto a causa della ricchezza e del carattere complesso della sua personalità – non intende escluderne altri, inizierei da una pagina suggestiva di *Il principio responsabilità* (che citerò dall'edizione inglese, riveduta dallo stesso Jonas, poiché in inglese furono scritti dapprima diversi saggi che compongono, come sopra ricordato, l'opera): quella nella quale si descrive ciò che avviene in un "Io" la cui vista percepisce il piccolo corpo di un neonato. La pagina si trova nel capitolo 4, paragrafo 7, il quale è intitolato: "La relazione genitore-bambino: l'archetipo della responsabilità".

Nota innanzi tutto l'autore che questa relazione è l'"archetipo" della responsabilità in vari sensi: in senso genetico, perché nasce già con il formarsi dei primi nuclei familiari nei primordi della civiltà; in senso tipologico, perché ha dei caratteri fondamentali che ricorrono poi in altre relazioni, diverse da quelle familiari, nelle quali entra in gioco la responsabilità; infine in senso epistemologico, perché in tale relazione la responsabilità ha una "immediate evidence"¹¹. Proprio questo punto – la responsabilità come "evidenza immediata" – vorrei approfondire per comprendere in quale modo egli la presenti, come la descriva, perché si richiami ad essa (non però come la giustifichi o la deduca, poiché ciò implicherebbe un ricondurla ad argomentazioni, un farla dipendere da altro, dunque un giungere ad essa attraverso mediazioni, piuttosto che in modo immediato).

Così Jonas scrive in tale pagina, intrattenendosi sulla relazione genitore-bambino:

Il concetto di responsabilità implica quello di un dovere (*ought*) – in primo luogo di un dover essere di qualcosa, poi di un dover fare di qualcuno in risposta al primo [dover essere]. Il diritto intrinseco dell'oggetto è anteriore al dovere (*duty*) del soggetto. Solo una richiesta (*claim*) immanente può oggettivamente fondare per qualcun altro un'obbligazione a una causalità transitiva. L'oggettività deve realmente derivare dall'oggetto. Così tutte le prove della validità delle prescrizioni morali sono infine ricondotte all'ottenere evidenza di un dovere

11 H. JONAS, *The Imperative of Responsibility*, cit., p. 130.

(*ought*) “ontologico”. [...] Vi è bisogno dunque di un paradigma *ontico* in cui il semplice (*plain*) “è” fattuale coincida in modo evidente con un “dovere”- il quale non ammetta affatto per se stesso il concetto di un “mero [*mere*] è”. Vi è un tale paradigma? Sì, noi rispondiamo. [...] Il neonato, il cui semplice [*mere*] respirare, in un modo che non potrebbe essere contraddetto [*uncontradictably*], rivolge [*addresses*] un dovere [*ought*] al mondo circostante, ovvero, il prendersi cura [*take care*] di lui. Guarda, e saprai [*look and you know*]¹².

Non si tratta certamente di un “dovere” (*ought*) che non sia “resistibile”: vi è infatti una differenza, precisa Jonas poco più avanti, tra “*uncontradictably*” e “*irresistibly*”, poiché il primo avverbio indica la necessità morale del comandamento e il secondo il fatto che ad esso ci si può anche non attenere, per sordità nei suoi confronti, elementi di costume o di abitudini che lo contrastino, o egoismo. Ma il “dovere” (*ought*) rimane comunque incontestabile e immediatamente evidente. Esso non si fonda affatto su pietà, simpatia, o amore intesi come sentimenti, reazioni a cause esterne che provocano un cambiamento nel nostro stato d'animo. Piuttosto il “dovere” (*ought*) astrae da tutto ciò che, negli esseri umani, si riferisce alla natura o a una sensibilità naturale, e impone al nostro “Io” intelligibile, quello che non è succube dei meccanismi di causa ed effetto, di essere preso in considerazione e osservato nell'azione intesa come “dovere” (*duty*).

La responsabilità, che consiste nell'ascoltare il comandamento di prendersi cura di ciò che, in mancanza di una nostra azione, sarebbe destinato a morire, o a deperire o a non crescere, dipende non da un naturale sentimento negli esseri umani, ma dal loro intuire o afferrare o comprendere senza alcun ragionamento o prova dimostrativa la verità di un imperativo che proviene da ciò che è a loro esterno e che ha, di per sé, già un connotato di valore, essendo, per così dire, impregnato di un aspetto sovrasensibile. Chi guarda il neonato comprende che si è in presenza di molto più che di un insieme di cellule, in presenza di una realtà fisica che ha in sé del non fisico, del metafisico, del puramente intelligibile. Attraverso la vista – ma si potrebbe dire anche l'udito, quando si percepisce il pianto del neonato senza vederlo, o il tatto e l'olfatto, quando il genitore, specie la madre, percepisce la presenza del neonato al buio, benché silenzioso (come prova un noto esperimento)¹³ – l'intuizione non sensibile o la comprensione immediata permette di entrare in contatto con un regno non fenomenico. Si tratta di un'intuizione radicata

12 *Ibid.*, pp. 130-131.

13 Nel reparto maternità dell'ospedale “Shaare Zedeq” di Gerusalemme un esperimento condotto nel 1991 ha mostrato che quasi tutte le cinquanta madri, che ad esso si erano sottoposte, a poche ore dalla nascita del figlio erano in grado di riconoscerlo anche solo attraverso l'olfatto o il tatto.

nell'esistenza umana, diversa da altre capacità dell'animo, perché distinta da tutto ciò che rimane strettamente legato alla corporeità o fisicità, ma non nettamente separata dalla corporeità o fisicità: un'intuizione dello spirito che è in ogni "Io" vivente nello spazio e nel tempo, rinviante però a una dimensione che è oltre lo spazio e il tempo, la dimensione del "dover essere" (*ought*).

Nello stesso paragrafo 7 Jonas spiega come la ragione possa rivolgersi agli oggetti della natura dal punto di vista della scienza. In tal caso essa è facoltà di conoscenza: logica, matematica e fisica, frutto della ragione cognitiva, sono le discipline che sono utilizzate nella nostra conoscenza scientifica del mondo. Ma la ragione non si esaurisce nella sua funzione teoretica. Nel momento in cui la ragione intuisce o immediatamente comprende, tramite i sensi che aprono l'accesso ai fenomeni, che vi è anche un oltre rispetto ai fenomeni e che da questo oltre proviene il "dovere" (*duty*) che obbliga a prendersi cura del debole, del bisognoso, e del fragile, la ragione diviene facoltà pura pratica.

Bisogna distinguere dunque, secondo Jonas, che qui segue Kant, tra un uso teoretico e un uso puro pratico della ragione. Nel primo caso essa opera secondo concetti che hanno tra loro dei nessi, oltre il loro riferimento ai fenomeni (come avviene nella logica puramente formale, che ha le sue proprie regole, al di là dei contenuti cui può essere riferita), oppure secondo concetti che si riferiscono ai fenomeni (come avviene nella matematica e nella fisica). Nel secondo caso, invece, percepisce l'evidenza di un comandamento incondizionato, un imperativo categorico che proviene da un'esteriorità rispetto alla stessa ragione, non dal mondo, ma da altro rispetto al mondo, e che motiva l'azione comandata e orienta verso di essa. È la ragione pura pratica a metterci in contatto con l'incondizionato: la ragione è, in questo caso, la facoltà intuitiva del "dovere" (*ought*) ed essa guida verso l'azione (*duty*) corrispondente a tale "dovere".

La ragione che fa sorgere nell'"Io" l'idea di responsabilità non coincide dunque per Jonas, come anche per Kant, con la facoltà che mi permette di raggiungere un certo obiettivo dei miei desideri o bisogni indicandomi i passi necessari a tale raggiungimento (ovvero, essa non è facoltà che mi indichi i mezzi necessari al conseguimento di determinati fini che mi propongo sulla base di moventi dovuti alle mie inclinazioni naturali, ragione posta al servizio di queste ultime, ragione come strumento); né è facoltà che mi permette di argomentare, dedurre, analizzare, sintetizzare, compiere operazioni logiche o matematiche o cognitive; ma è, direi, *Mind*, spirito, ascolto di una voce sovrasensibile, il quale si trasforma in forza che muove all'azione verso uno scopo non egoistico, in modo disinteressato.

Se tale è la ragione pura pratica – così si potrebbe ancora osservare, riflettendo sulla pagina sopra citata di Jonas – allora essa è tutt'altro che freddo intelletto, facoltà separata da altre facoltà dell'uomo: essa è anima, momento vivificatore della personalità, cuore intelligente, intelletto d'amore, facoltà comprensiva e culmine di ogni altra disposizione o tendenza dell'essere umano. Non capacità di effettuare nessi logici o matematici o di conoscere le cose, ma capacità di afferrare e conoscere l'intelligibile, cui il sensibile rinvia o allude, non in quanto esso sia oggetto o essenza, ma come dimensione dell'obbligazione etica, che è oltre il tempo.

Il comandamento che viene percepito è dunque quello di prendersi cura di chi, senza di noi, perirebbe o sarebbe destinato a indebolirsi o a non svilupparsi. L'imperativo della responsabilità, su cui Jonas si sofferma, coincide alla fin fine con l'imperativo dell'amore incondizionato, ovvero non condizionato da alcun interesse o da alcun secondo fine, intendendo però per amore non un sentimento, ma un'ispirazione dell'anima risvegliata da ciò che è intorno a noi come traccia, segno, indicazione del non sensibile e non raffigurabile: un'ispirazione cui si dovrebbe liberamente aderire, percepita come dovere (*ought*). Tale amore è grazia, misericordia, generosità, dedizione, intese come affetti strettamente uniti all'attività della mente, all'intelligenza del sovrasensibile.

La ragione nel suo uso puro pratico – secondo lo Jonas di *Il principio responsabilità* che al nesso tra l'etico e il politico dedica il paragrafo 3 del capitolo 4 – è anche ciò che indica all'uomo di Stato, all'uomo politico che ha doveri e compiti da assolvere in quanto riveste cariche di governo di una nazione o di una città o di una comunità, gli obiettivi cui mirare. Tali obiettivi si riassumono infatti, secondo Jonas, nel mantenimento e nello sviluppo di quella realtà che è stata affidata alle sue mani in quanto dotata di valore intrinseco, come insieme di esseri umani, un insieme rinviante anch'esso, come il neonato affidato alla cura dei genitori, a una sfera spirituale, pur appartenendo esso al tempo, alla natura, alla storia. Il prendersi cura con magnanimità o generosità implica però, particolarmente nel caso dell'uomo di Stato o dell'uomo politico, ponderazione, equità, equilibrio, in modo che l'essere e lo sviluppo di uno non leda l'essere e lo sviluppo di un altro. Queste ultime virtù certo non sono escluse nella responsabilità che il genitore ha per chi è affidato alla sua cura; ma certamente il politico in particolare dovrebbe esserne dotato. La politica è infatti il regno della giustizia, e non solo della soccorrevole socialità e amorevole solidarietà verso un altro essere umano, anche se queste ultime rimangono la radice della giustizia, e anche se la fonte da cui esse provengono può essere solo allusa dall'uomo, mai pienamente conosciuta. La giustizia è poi anche legata al

potere, alla forza fisica, all'esercizio della coazione, in modo che i diritti e i doveri di ciascuno, i loro crediti e i loro debiti, possano essere rispettati in caso di attentati alla mancanza di equilibrio, di trasgressione della legge, la quale soltanto, nel suo ispirarsi all'etica, rende possibile la vita sociale. L'uomo politico però, a differenza della figura genitoriale – osserva ancora Jonas nel capitolo 4 del suo libro – aspira al potere e ha bisogno del potere per assolvere il suo mandato; ed egli dovrebbe essere sempre guidato, molto più che il genitore, dalla capacità di previsione delle conseguenze della sua azione, valutando attentamente i meccanismi di causa ed effetto, piuttosto che dallo slancio affettivo, benché anch'esso intelligente, che introduce legami privati e personali e preferenze, non del tutto esclusi nella condotta paterna o materna. Rimane tuttavia una profonda analogia tra il genitore e l'uomo politico dal punto di vista della continuità del loro agire, del loro avere gli occhi puntati sul futuro, del loro occuparsi non soltanto del benessere materiale, ma anche spirituale di coloro della cui guida hanno la responsabilità. Il modello del capo di Stato o dell'uomo politico rimane il genitore: al di là dello Stato, che segue pur sempre un principio di eguaglianza e reciprocità tra i cittadini, rese possibili da misure coattive, vi è la mancanza di reciprocità come principio sia della famiglia sia della politica quando famiglia e politica guardino ambedue al benessere e al bene delle future generazioni. Il prendersi cura in modo disinteressato – quando immediatamente ci si rivolge a una sfera che è prima dell'interesse, prima del mondo fenomenico – è anteriore al riconoscimento di ciò che spetta a ognuno, il quale si accompagna all'uso del potere.

Come il Maimonide della *Guida dei perplessi* – un autore e un'opera a lui cari, a lui noti fin dalla sua giovinezza (come sappiamo dalle sue *Memorie*)¹⁴ – Jonas pone in *Il principio responsabilità* la grazia, *chesed*, accanto al giudizio rigoroso, *din* o *mishpat*; e, come Maimonide, egli richiede che il *din* o *mishpat* si trasformi in *zedaqah*, ovvero giustizia o equità, attraverso l'attributo divino di *chesed* o *rachamim* (una parola, quest'ultima, che deriva da *rechem*, grembo materno)¹⁵. Di qui la necessità, a suo modo di vedere, di ciò che egli chiama il “paternalismo” dello Stato moderno: non dispotismo illuminato dei governanti sui governati, ma una giustizia accompagnata da sollecitudine e aiuto nei confronti di questi ultimi. L'equità – virtù intermedia tra quella della carità o grazia e quella della

14 H. JONAS, *Erinnerungen*, cit., 88 ss.

15 Si vedano, nella *Guida dei perplessi* di Maimonide, in particolare i capp. 53-54 della Parte Terza ed. it. M. ZONTA (a cura di), Torino, 2005, 752-761, nei quali il filosofo riassume nelle tre qualità di giudizio, grazia, giustizia, i tredici attributi divini, di cui parla la tradizione rabbinica interpretando Esodo, cap. 34.

giustizia rigorosa – dovrebbe essere il principio ispiratore della politica, certo non semplice da applicare, in presenza di realtà complicate e spesso conflittuali al loro interno.

Accanto alla ragione pura pratica che intuisce e conosce – forza fondamentale dell'animo, fonte dell'idea di responsabilità e produttore come principio vivificatore il senso di responsabilità – vi sono certamente la ragione tecnica e la ragione pragmatica, legate particolarmente alla sfera giuridica e politica: la ragione tecnica è quella che, dato uno scopo ben determinato da raggiungere, in base alla scienza prescrive i mezzi necessari al suo conseguimento; la ragione pragmatica è quella che, dato uno scopo da raggiungere nella cui determinazione entrano in gioco diversi elementi, in base alla prudenza indica i mezzi che possono essere utili per raggiungere tale scopo. Ma la ragione pura pratica, che è l'unica a presiedere l'etica, rimane superiore rispetto alla ragione tecnica e alla ragione pragmatica. Queste ultime riguardano l'uomo naturale, mentre la prima riguarda l'uomo come essere morale. L'etico dovrebbe orientare dunque il tecnico e il pragmatico. Così Jonas esprime, nel capitolo 2 di *Il principio responsabilità*, il primato del fine puramente etico (il conservare e il promuovere l'umano) rispetto ai fini che sorgono a partire dal nostro "Io" naturale e per i quali ricerchiamo i mezzi più adatti di ottenerli:

La cosa importante è soltanto osservare che, tra le poste messe a rischio nel gioco, ve ne è una di rango metafisico (per quanto possa essere fisico alle sue origini), un "assoluto" che, come affidamento supremo e vulnerabile, spetta a noi il supremo dovere (*duty*) di conservare intatto. Questo dovere è incomparabilmente superiore a tutte le ingiunzioni e desideri di migliorismo in zone periferiche, e, là dove esso è coinvolto, la questione non è più quella di pesare le *chances* di guadagno o di perdita finiti, ma quella di contrapporre il rischio di una perdita infinita contro le *chances* di guadagni finiti. [...] Quando si giunge all'evento centrale (*core phenomenon*) della nostra umanità (*humanity*), che deve essere conservata nella sua integrità ad ogni costo, e che non deve trarre la sua perfezione dal futuro perché è già intera nella sua essenza così come noi la possediamo – quando si giunge a questo, allora invero la prognosi sufficientemente fondata di distruzione ha forza più grande di ogni prognosi concorrente di benedizione, benché egualmente o perfino meglio fondata, ma necessariamente riguardante cose di livello più basso¹⁶.

L'autore commisura così ogni altro fine al fine del mantenimento e dello sviluppo dell'umanità, intesa sia in senso fisico sia in senso morale. La responsabilità umana ha di mira, se è vera responsabilità, quest'ultimo

16 H. JONAS, *The Imperative of Responsibility*, cit., 33-34.

fine. Gli obiettivi del progresso tecnico e dell'aumento del benessere o della felicità come soddisfacimento dei bisogni o desideri sono legittimi soltanto se il loro conseguimento non mette a repentaglio né vite umane né ciò che in queste forma l'umano. Il concetto di responsabilità si lega fundamentalmente in Jonas all'etica: esso indica – secondo il filosofo – non un generico rispondere delle azioni che si commettono, quasi esso si identificasse con il concetto di imputazione, ma il “dovere” (*duty*) di guardare alla sfera del “dover essere” (*ought*) per trarre da essa imperativi categorici per il nostro agire, misure ferme per la nostra esistenza come esseri storici e mortali.

3. Nel distinguere la sfera intelligibile dell'etica dalla sfera sensibile, nel considerare il sensibile come segno di un intelligibile evocato, nell'insistere sull'imperativo della responsabilità che entra nell'orizzonte dell'umano, nel descrivere come tale imperativo produca e implichi il senso di responsabilità poiché rivolto alla natura umana in quanto composta di ragione e di sensibilità, mente e affetto, l'antropologia jonasiana mostra una tendenza fortemente anti-idolatrice. Idolatria è infatti il tenere lo sguardo fisso all'essere della natura e della storia come se esso fosse l'unico essere possibile, vedere nell'uomo null'altro che un essere organico o biologico, anche quando i suoi impulsi o tendenze o possibilità sembrano procedere oltre la natura e i suoi nessi di causa ed effetto. Jonas mantiene una chiara distinzione tra la vita e lo spirito, sebbene rifiuti il dualismo tra di essi, aderendo in funzione anti-gnostica a un'ispirazione monoteistica – a un Dio che, certo, come incondizionato e assoluto, a causa dei limiti della ragione teoretica, non può essere definito, ma può tuttavia essere delineato o indicato.

In alcuni suoi saggi riguardanti l'antropologia filosofica, Jonas mostra come la sfera dell'umano sia innanzi tutto la sfera del tempo, della sensibilità, dell'esistenza. Di qui il grande ruolo che gioca nei processi cognitivi l'immaginazione, che rimane legata alla sensibilità, come ben sanno Spinoza e Kant, autori molto amati da Jonas. Ciò non vuol dire però che Jonas non distingua tra ciò che appartiene al piano del tempo e ciò che appartiene all'eternità: il segno, il momento sensibile, ciò che avviene nel tempo, può divenire il mezzo che rinvia a un significato puramente ideale, al divino, all'immutabile. L'anti-idolatria implica il riconoscimento della libertà umana intesa come possibilità di abbandonare il piano del tempo per quello dell'eterno. In luogo di inchinarsi davanti a ciò che materiale, l'uomo lo considera solo come una traccia dell'immateriale, del non raffigurabile, del non riproducibile in immagine.

Già in un saggio del 1963, che pure assegna all'immaginazione il ruolo centrale nella nostra conoscenza delle cose, a partire dai sensi e in direzione del giudizio teoretico, espresso in sede linguistica attraverso il collegamento dei concetti riferiti alle cose, Jonas distingue tra il piano della conoscenza e il piano etico: il primo rimane connesso al fenomenico, il secondo dischiude l'accesso al noumenico. Così egli scrive, memore delle argomentazioni che Kant svolge nel suo celebre scritto del 1797, in polemica con Benjamin Constant, sulla sincerità come base necessaria di tutte le nostre relazioni sociali:

In un certo senso [...] possiamo guardare al regno delle immagini [*pictorial realm*] piuttosto che al linguaggio come al luogo di nascita delle proposizioni [*statements*] generali e della verità "teoretica" (in quanto *distinta* dalla veracità [*truthfulness*] "morale" del discorso che è opposta al mentire). [...] L'equivalente iniziale [*early*] della descrizione verbale è l'immagine. Come la forma la più iniziale [*earliest*] della proposizione generale, essa precorre la teoria¹⁷.

Una cosa è la verità sul piano della teoria, altra cosa è la verità sul piano etico: la prima riguarda il rapporto tra il pensiero, in quanto radicato nell'immaginazione, e le cose esterne; la seconda i rapporti tra gli esseri umani. Mentre la prima richiede l'attenersi ai fenomeni, la seconda richiede il rivolgersi al "dover essere", che è oltre il piano fenomenico. La sincerità è la condizione previa del discorso ed essa può sussistere anche quando la verità teoretica non sia stata ancora raggiunta.

Ma è soprattutto in un saggio del 1970 che Jonas esalta la dimensione dell'atemporale di contro al temporale e allo storico: che vi sia una realtà ulteriore rispetto a quella in cui viviamo già lo sapevano i primitivi e gli antichi – così egli osserva – poiché le sepolture stesse fino a noi giunte ne sono testimonianza; e noi dovremmo essere anche consapevoli del fatto che lo storico è solo uno dei luoghi in cui gli esseri umani vivono se intendiamo avere un'idea della loro vera natura. È lo storico, anzi, ad acquistare senso se viene a dipendere da ciò che storico non è:

Forse la nostra insaziabile curiosità storica altro non è che un gioco, sia pure il più elevato. Forse non è vero che per poterci comprendere dobbiamo conoscere tutta la storia che ci precede, e in aggiunta anche quella di tutti gli altri consorzi umani. O almeno, se è vero *questo*, forse non è vero che sia necessario avere una tale comprensione di noi stessi per essere veri uomini. Forse, da que-

17 H. JONAS, *THE Anthropological Foundation of the Experience of Truth*, in *Memorias del XIII Congreso Internacional de Filosofía* (México D. F., 7-14 de Septiembre de 1963), vol. 5, UNAM, México D. F., 1964, 514-515. Corsivo dell'A.

sto punto di vista, il sapere che concerne l'atemporale è più importante della comprensione di ciò che è temporale; e vedere noi stessi alla luce del primo è più importante che interpretarci a partire dalla seconda¹⁸.

Sebbene l'uomo viva nel tempo, sia mortale, non tutto di lui appartiene al tempo, non tutto si dissolve con la morte. Così Jonas distingue tra il fisico e il metafisico: il metafisico assume nella sua opera indubbiamente i contorni etici del Dio che comanda sì di sottostare ai suoi insegnamenti, ma in piena libertà. Soltanto i liberi sono in grado di assumere un atteggiamento anti-idolatratico poiché, evitando di lasciarsi dominare dal naturale e dallo storico, vanno alla ricerca – entro il tempo – di segni di un divino con il quale entrano in relazione: è poi nell'azione che essi mostrano tale contatto nel momento in cui assumono gli attributi di Dio, in quanto agente, trascendente-immanente rispetto al mondo, come loro modello.

4. Ho fin qui cercato di illustrare come Jonas, proprio attraverso la nozione di responsabilità, distingua in *Il principio responsabilità*, come in altri saggi anteriori, in riferimento alla ragione, tra l'uso puro pratico, l'uso tecnico e pragmatico (che non è puro a causa del porsi della ragione in questo caso alle dipendenze di ciò che nell'essere umano appartiene alla sua naturalità o fenomenicità), e l'uso cognitivo, il quale si riferisce alla logica, alla matematica e alla fisica.

Mi sono poi soffermata sul nesso tra responsabilità e anti-idolatria: è proprio la nozione di responsabilità, intesa come osservanza di un imperativo che proviene da un intelligibile evocato dal sensibile, ciò che permette agli esseri umani di comprendere come, accanto a un uso della ragione legato al tempo, vi sia un uso che sorpassa il tempo, poiché in esso viene conosciuto ciò che è puramente ideale e che sfugge a ogni immagine. Così come gli attributi divini – secondo la tradizione esegetica ebraica della Bibbia – non sono mai da ipostatizzare (come quando si dice che Dio è amore o che Dio è giustizia), ma piuttosto da intendere nella loro dinamicità, come azioni (Dio è colui che esercita amore e giustizia), allo stesso modo gli attributi etici dell'essere umano non sono tanto ciò che compete alla sua essenza, ma al suo operare: non aspetti rigidi e determinati una volta per tutte di un soggetto umano, ma fenomeni che rinviano a un soggetto

18 H. JONAS, *Wandlung und Bestand. Vom Grunde der Verstehbarkeit des Geschichtlichen*, in *Durchblicke. Martin Heidegger zum 80. Geburtstag*, V. Klostermann (a cura di), Frankfurt a. M., 1970; tr. it., *Mutamento e stabilità. Il fondamento della comprensibilità della storia*, in *Su Heidegger. Cinque voci ebraiche*, Introduzione di F. Volpi, Roma, 1998, 114.

intelligibile attivo. Il giudizio morale ha come sua condizione la possibilità dell'uso puro pratico della ragione: se non vi fosse tale possibilità l'etico e il diritto avrebbero la loro fonte nella vitalità naturale, nell'egoismo degli interessi, in una ragione tesa unicamente a evitare ogni minaccia contro la vita o i beni e a proteggere questi ultimi. Esso si trasformerebbe in un giudizio che si esprime sull'utilità, sull'opportunità, sulla prudenza, e che non presuppone perciò alcun comandamento vincolante, alcun imperativo sottratto a situazioni determinate.

Ma, a partire dalla nozione di responsabilità, che è il cardine su cui poggia l'etica, come sfera dell'agire umano in cui ci volgiamo al sovrasensibile mediante un uso della ragione che abbandona il piano dell'immagine per quello dell'idea, Jonas riconosce anche due altri usi della ragione: il primo di essi potrebbe essere definito come quell'uso che permette di ordinare l'essere della natura secondo fini, dunque secondo giudizi teleologici; il secondo come quell'uso che permette di accedere alla conoscenza del sovrasensibile – il sovrasensibile non più dell'imperativo categorico, ma dell'essere da cui questo deriva – nel legame originario o ultimo che esso intrattiene con il sensibile o con l'umano, dunque secondo un orientamento metafisico. In tale ultimo caso però, che retrocede fino alla nascita del mondo, alla creazione degli esseri naturali e degli esseri umani, oppure si spinge verso il futuro, in direzione di un regno dell'eticità, la ragione non può più operare attraverso concetti soltanto, ma lascia che suo presupposto sia il mito, inteso come narrazione.

In un saggio apparso dapprima in tedesco negli anni Ottanta intitolato *Evoluzione e libertà*¹⁹, il quale sintetizza in modo molto chiaro la tendenza principale delle ampie ricerche compiute fin dagli anni Sessanta a proposito di ciò che egli chiama una “biologia filosofica”, esposte nel libro che sia nella versione inglese che in quella tedesca, da lui curate, reca questa espressione²⁰, Jonas dichiara in modo esplicito di considerare la biologia alla luce della libertà in quanto riferita all'uomo, la quale ha il suo culmine nel porre un fine non egoistico, nel guardare più al futuro comune che al proprio presente, nell'orientarsi secondo il sovrasensibile. La vita può apparire come una scala ascendente – dalla natura determinata dalla necessità allo spirito sempre più libero da condizionamenti fino a giungere all'incondizionato – soltanto a colui che fin dall'inizio assu-

19 H. JONAS, *Evolution und Freiheit*, “Scheidewege”, 13, 1983-84, rist. in traduzione ingl. in una raccolta postuma di saggi jonasiani: cfr. *Evolution and Freedom. On the Continuity among Life-Forms*, in H. JONAS, *Mortality and Morality. A Search for the Good after Auschwitz*, L. Vogel (a cura di), Evanston, Illinois, 1996, 59-74.

20 Si veda la nota 2 in questo contributo.

me l'antropomorfismo come suo criterio di indagine. Così Jonas esprime questo punto, che ha una grande importanza metodica nella sua elaborazione di un punto di vista filosofico sulla biologia:

Il concetto di *libertà* può servire come un filo di Arianna per l'interpretazione di ciò che noi chiamiamo "vita". L'origine dell'universo rimane per noi un mistero. Ma una volta che ci troviamo nell'area della vita stessa, non dipendiamo più da ipotesi. Qui il concetto di libertà è appropriato fin dall'inizio ed è necessario per la descrizione ontologica della dinamica più elementare della vita²¹.

E ancora:

Purché si comprenda nel senso appropriato, l'uomo è la misura di tutte le cose – certo non per le leggi promulgate dalla sua ragione, ma per il paradigma della sua interezza (*wholeness*) psico-fisica, che rivela il massimo grado di concreta completezza ontologica a noi conosciuto. *Da questo pinnacolo verso il basso*, le classi dell'essere sarebbero allora descritte in termini di privazione, con una sottrazione progressiva giù giù fino al minimo della mera materia elementare. In altre parole, invece di ridurre le forme più alte di vita a quelle più basse, gli esseri sarebbero caratterizzati nei termini di un "sempre meno", di un sempre più distante "non ancora". Infine, la natura deterministica della morta materia sarebbe interpretata come dormiente libertà, libertà non ancora risvegliata²².

Così il teleologico che Jonas vede nella natura poggia sull'etico, dal quale egli prende le mosse: come già Kant, egli distingue tra un uso costitutivo della ragione, proprio della matematica e della fisica, e un uso finalistico, proprio della filosofia quando questa si propone di considerare l'essere in quanto diretto a un fine – fine che è, da ultimo, quello della libertà come affermazione del puro spirito nell'esistenza umana. Dunque, soltanto perché l'essere è già valutato alla luce del valore della libertà si mostra poi possibile far sorgere la libertà dall'essere. Il progetto jonasiano di abbandonare il dualismo cartesiano – di cui rintraccia le radici nel cristianesimo influenzato dallo gnosticismo, il quale scava un abisso tra lo spirito e la natura e vede la salvezza dell'uomo soltanto in una sapienza segreta che lo conduca fuori dal mondo – attraverso lo stretto legame tra l'ontologico e l'etico, ha in realtà, a noi sembra, non nell'ontologia il suo punto di partenza (anche se gli scritti di Jonas sulla biologia precedono

21 H. JONAS, *Evolution and Freedom*, cit., 61. Corsivo dell'A.

22 *Ibid.*, 62. Corsivo dell'A.

quelli dedicati in modo tematico all'imperativo della responsabilità), ma nell'etica. Da quest'ultima dipende il finalismo della natura: l'essere risulta pieno di valore perché il valore è già anteposto ad esso, colto nell'evidenza dalla ragione pura pratica.

5. L'uso propriamente metafisico della ragione ci conduce in un altro ambito di ricerche: mentre i principi teleologici si applicano all'essere dato, e si riferiscono perciò a un uso immanente della ragione, i concetti ultimi della metafisica – l'anima, il mondo, Dio, in quanto riguardino o l'origine o la fine delle cose – alludono al contatto tra l'essere dato e ciò che trascende l'uomo in quanto esistente e che costituisce o il suo fondamento o lo scopo finale della sua azione. La ragione, proprio perché nel campo della metafisica dell'inizio e della fine – protologia ed escatologia – si rivolge al trascendente cercando di comprenderlo, pur essendo essa una funzione dell'essere umano che è mortale, appartiene al tempo, non può far altro qui, a causa dei limiti dell'uomo, che intrecciarsi con l'immaginazione poetica, con il mitico.

Come nel *Timeo* di Platone o nei testi biblici profetici in cui si descrive il regno di Dio percepito in sogni o visioni come un regno di armonia e di pace tra gli esseri umani e perfino tra gli esseri umani e la natura, il mito riguarda in Jonas ciò che è anteriore all'essere fenomenico oppure successivo rispetto ad esso, ma rimane in contatto con esso. Il mito riguarda il modo in cui l'essere, così come noi lo conosciamo scientificamente o dando ad esso un ordine e un fine, poté inizialmente prendere forma e manifestarsi oppure il modo in cui esso si configurerà alla fine dei tempi. Il nesso tra Dio, il mondo e l'uomo nella sua origine e nel suo momento ultimo può solo essere esposto nella forma della narrazione poiché esso sfugge tanto alla ragione teoretica, che ha a che fare con concetti matematici e determinazioni concettuali di fenomeni naturali, quanto alla ragione pratica, che ha a che fare con comandamenti da ascoltare ed eseguire e introduce il finalismo nell'essere fenomenico: una narrazione, tuttavia, significativa, che è possibile – sebbene solo in parte, essendo l'immagine o la metafora sempre più ricca rispetto ai sensi che da essa si estraggono – tradurre poi in concetti e in idee. I nostri pensieri di anima, mondo e Dio in quanto rinviati a ciò che precede o a ciò che segue l'essere dato, ma che restano però in relazione con esso, si stagliano solo su tale sfondo.

Il mito è dunque per Jonas ciò cui si ricorre quando non si è in grado attraverso la ragione – poiché essa può spingersi fino a un certo punto nel rivolgersi al sovrasensibile – né di conoscere o comprendere l'essenza di un oggetto perché assolutamente al di là dei fenomeni, né di determinare quale sia la fonte da cui provengono comandamenti incondizionati; e tuttavia si intende afferrare qualcosa del modo in cui tutti gli enti – inclusi l'anima, il

mondo e Dio – confluiscono in un punto o iniziale o finale, un qualcosa che ci offra insegnamenti sul piano sia teoretico sia etico. Come ricorda Jack Bemporad, che ha avuto modo di ascoltare Jonas durante le sue lezioni e conferenze a New York fin dagli anni Sessanta, e, in quanto rabbino della comunità ebraica cui egli apparteneva, di frequentarlo assiduamente e di discutere con lui, Jonas da un lato non condivideva il programma di demitizzazione dei testi religiosi intrapreso da Bultmann, dall'altro non riteneva sufficiente sul piano dell'esperienza religiosa semplicemente accogliere i racconti e le immagini mitiche²³. Era un punto di vista, quello jonasiano, che cercava di unire religione e filosofia, attaccamento alle fonti ebraiche nella fede e interpretazione di esse offerta dalla ragione, allo scopo di ampliare il campo sia della conoscenza, quando questa si spinga fino al fondamento del nesso tra sensibile e intelligibile, sia dell'etica, quando questa si volga a quella realtà che evochiamo come origine dei comandamenti e punto d'arrivo dell'umano.

Sia in un saggio risalente al 1961, intitolato *Immortality and the Modern Temper* [Immortalità e modernità], sia nel saggio, che sopra abbiamo già ricordato, *Il concetto di Dio dopo Auschwitz* – testi che sono apparsi in varie sedi, anche nella raccolta postuma in lingua inglese sopra citata – da un lato si narra di una divinità che, si dice, rinunciò completamente al proprio essere (*Sein*) a vantaggio dell'essere naturale, storico e umano, e tuttavia risorse subito dopo di nuovo come *Transzendenz*, *Sollen*, sfera etica, campo di valori e significati: la divinità è sì opera dell'uomo, ma anche tale da rimanere indipendente da lui per la sua consistenza e oggettività, fungendo da punto di orientamento per l'agire umano. La creazione avviene dunque in un modo che, secondo la storia narrata, garantisce insieme la presenza senza residui del divino nel mondo e la sua trascendenza rispetto al mondo che è ancora imperfetto, in cerca del bene. Dall'altro lato nei saggi sopra ricordati si narra dei trentasei giusti della leggenda ebraica: coloro che in tempi oscuri mantennero una relazione con un Dio avente gli attributi di giustizia e di carità, agendo per salvare i loro simili o aiutarli in drammatici frangenti, furono coloro che conservarono la “pace” (ovvero la perfezione, secondo la radice ebraica della parola *shalom*) di un regno invisibile. Come i trentasei giusti, il numero minimo necessario al mondo perché possa continuare a sussistere, quegli uomini prefigurarono la redenzione, furono come l'immagine vivente del regno di Dio futuro sulla terra.

23 Si veda, di J. BEMPORAD, l'articolo *Hans Jonas: A Personal Reflection*, in *Giacobbe e l'angelo. Figure ebraiche alle radici della modernità europea*, E. D'Antuono, I. Kajon e P. Ricci Sindoni (a cura di), Roma, 2012, 513-530.

In tal modo la metafisica, che delinea il legame tra l'incondizionato e il condizionato, proposta da Jonas mostra la sua coerenza sia con la sua etica, sia con la sua ontologia: se la creazione – l'inizio di tutte le cose – risale a un Dio magnanimo che sacrifica sé stesso affinché il mondo e l'uomo possano essere, ma poi in realtà non scompare dall'orizzonte degli esseri umani e rimane per orientare le loro azioni, ciò significa che il mondo ha un ordine, e che tale ordine è finalistico; e se la redenzione – la fine di tutte le cose – si presenta come il regno di quei giusti che Dio stesso vuole che già vi siano nel mondo, ciò significa che l'intelligibile rimane distinto dal sensibile, che l'etico si distingue dallo storico. Una metafisica al confine di ciò che è dato agli esseri umani comprendere può essere svolta solo da un linguaggio narrativo che implica un senso: la ragione stessa poi interpreta e chiarisce, ma solo in parte, tale senso.

Ma l'avvio e il perno da cui prende le mosse la dottrina jonasiana, così come ho cercato di interpretarla allo scopo di mettere in evidenza una possibile chiave di lettura degli scritti filosofici di Jonas, rimane la nozione di responsabilità – cui giungiamo attraverso un'intuizione della ragione pura pratica – come elevazione dell'anima, spirito, adesione al modello divino.

*

Nel panorama filosofico contemporaneo vi sono vari pensatori, soprattutto ebrei o ispirati dall'ebraismo, che hanno sottolineato con grande energia l'antioriorità dell'etico rispetto all'ontologico. Penso a Martin Buber, a Emmanuel Levinas, ma anche a Hermann Cohen e a Leo Strauss²⁴. Mi sembra che anche il pensiero di Jonas rientri in tale ambito, sebbene tale tema della superiorità del "dover essere" sull'"essere" non appaia in esso, a differenza che in questi autori, nel modo più evidente. Vi è infatti nel pensiero jonasiano, specie in *Organismo e libertà*, tanto un orientamento verso l'immanenza del "dover essere" nell'"essere", quanto un orientamento verso la trascendenza del "dover essere" rispetto all'"essere" e la sua anteriorità rispetto a quest'ultimo. La critica del dualismo e dell'opposizione tra questi due elementi, che certo Jonas sempre mantiene – essendo ispirato da una tendenza antignostica – non ha come suo risultato inevitabile la negazione della loro netta distinzione. Il concetto jonasiano di responsabilità va collocato all'interno di tale impostazione filosofica. È vero però che non sempre il filosofo che trae dalla tradizione ebraica e dall'idealismo critico

24 Su questi autori e il primato dell'etica che essi affermano, cfr. I. KAJON, *Il pensiero ebraico del Novecento. Una introduzione*, Roma, 2002.

kantiano il suo orientamento si trova in accordo con il filosofo studioso della biologia e che celebra, come generalmente avviene nel pensiero contemporaneo, l'esistenza, il tempo, la storia, la cultura prodotta dall'uomo come essere inserito necessariamente e senza scampo nella natura.

Mi sembra dunque che le fonti fondamentali del pensiero jonasiano siano molto più Platone, Kant, la Bibbia e i commenti alla Bibbia, che Heidegger con la sua ontologia, il suo primato dell'essere, la sua enfasi sulla indissolubilità tra l'uomo e l'essere, oppure il naturalismo o il biologismo delle tendenze darwiniane del nostro tempo.

Altri cammini interpretativi che riguardino il concetto di responsabilità in Jonas e come esso entri nella vita umana, sono tuttavia certamente possibili. Ritorno così al punto da cui questo mio intervento ha preso le mosse: quello dell'apertura e problematicità del pensiero jonasiano.